

## I N Q U I S I Ç Ã O E M Á F R I C A

Inquisição, degredo  
e mestiçagem em Angola  
no século XVIII\*

---

*É importante assinalar  
a questão contraditória  
nos chamados primeiros  
contactos desses povos  
litorâneos e na chegada  
desse «outro»,  
que vem do exterior,  
como provocador de um  
deslocamento cultural.[...]  
Desde o início  
da chegada dos europeus  
ao litoral da África Central  
Occidental, foram enviados  
degredados para a região  
de Angola.  
Já nos primórdios  
do século XVII,  
um marinheiro inglês  
que sofreu um naufrágio  
na costa angolana,  
fez referência a três  
ciganos e sete portugueses  
que estariam cumprindo  
penas de degredo  
em Angola.*

**Selma Pantoja**  
Universidade de Brasília

---

---

*Introdução*

---

*Uma abordagem atlântica*

A intenção desse texto é mostrar o movimento de pessoas pertencentes ao espaço oceânico e com isso abrir a discussão das interações que perpassam a questão da chamada «cultura africana» ao logo desses séculos, atendendo para o tema da construção de um continente chamado África<sup>1</sup>. A bibliografia preocupada com a articulação desse espaço torna-se importante para recuperar uma dimensão ainda não integrada à historiografia de língua portuguesa. A proposta visa retomar as relações estreitas entre os continentes e o universo africano e revelar as circunstâncias e especificidades dessas vivências nesta dimensão atlântica.

Estas relações atlânticas atestam, acima de tudo, a construção de uma cultura africana, fundamentalmente litorânea, resultante em parte das formas com que essas conexões se fizeram, desde o final do século XVI e primórdios do XVII, e da saída em grande escala de africanos para os litorais europeu e americano. Como foram movimentos de mão dupla, as migrações dos povos para

---

\* Os meus agradecimentos a Aínda Freudenthal, Carlos Pacheco, Alexandra Aparício e Philip Havik pelas sugestões e leituras críticas que muito enriqueceu o texto final.

<sup>1</sup> Atento aqui para a terminologia usada por Isabel Castro Henriques: «sociedades inéditas atlânticas», em 2001, p. 142.

múltiplas direções são fatores centrais no entendimento desses espaços ou dessa abordagem que privilegia as bordas atlânticas.<sup>2</sup>

É importante assinalar a questão contraditória nos chamados primeiros contatos desses povos litorâneos e na chegada desse 'outro', que vem do exterior, como provocador de um deslocamento cultural. Até que ponto termos redutores como integração e mestiçagem, que tendem a reforçar o sentido de solvência ou mesmo de pulverização de identidades culturais, não significariam o seu inverso. Implica, muitas vezes, a reafirmação de certas identidades através de «invenções» inapreensíveis que resistem às chamadas assimilações, ou melhor, à uniformização cultural<sup>3</sup>. Com estas preocupações pretendo estudar dois casos descritos na documentação da Inquisição em Angola, no século XVIII. Um caso em que o réu foi levado de Angola para se tornar um degredado em Portugal e outro em que o réu morre antes de ser preso pela Inquisição. Os dois casos ilustram como a região foi área visitada pela Inquisição e da peculiaridade do contexto africano perante as acusações do Santo Ofício. Sem dá o mesmo aprofundamento desses dois casos, trato de anteriores processos que levaram a Inquisição a essa região. A preocupação do texto é também de demonstrar como a região de Angola foi região preferida para enviar os condenados pela Inquisição ou pelo judiciário.

Antes porém é preciso situar a região chamada de Angola e conhecida como terra do degredo e qual o tipo de gente que era degredada que acabava por chegar a este litoral africano e desde quando a Inquisição passou a enviar os condenados para esta parte do mundo.

#### *Angola: uma Terra de Degredo*

Desde o início da chegada dos europeus ao litoral da África Central Ocidental, foram enviados degredados para a região de Angola<sup>4</sup>. Já nos primórdios do século XVII, Andrew Battell, um marinheiro inglês que sofreu um naufrágio na costa angolana, fez referência a três ciganos e sete portugueses que estariam cumprindo penas de degredo em Angola<sup>5</sup>. Desde cedo os administradores portugueses tiveram a percepção de Angola como uma terra do pecado e que deveria ser controlada como extensão de Portugal. No período de 1596 a 1598, a Inquisição incumbiu um padre da Companhia de Jesus, em Angola, de inquirir sobre «as tendências heréticas luandenses e prender as pessoas que achar culpadas e enviá-las a Lisboa»<sup>6</sup>. Esta denúncia referia-se, em especial, aos cristãos-novos<sup>7</sup>. A região da África Central Ocidental servia de esconderijo para aqueles que estavam sendo perseguidos pela Inquisição, tanto na Europa como no Brasil. Ao longo do século XVII foram feitas contínuas denúncias contra os cristãos-novos residentes em Angola, acusados pelos cristãos-velhos de heresias. Manoel Thomé de Carvalho, natural de São Miguel, quando residente em Angola foi preso pelo Santo Ofício, em 1625<sup>8</sup>. O drama de fugas e as atividades mercantis de Manoel Thomé levaram-no a viver nas cidades de Amsterdã, Roterdã, Lisboa, Hamburgo, Salvador e

<sup>2</sup>Ver obra de Thorton, 1992 e de Gilroy, 1999.

<sup>3</sup>Grusinski, 2003; *La Pensée Metisse*, 1990.

<sup>4</sup>Referência ao Presídio da Quiçama em 1593 como local para condenados (Galvão, H., *Angola, para uma nova política*, Lisboa, 1937, vol. I, p. 194. *Apud* Vieira, Maria Eugénia Martins, *Registro de Cartas de Guia de Degredados para Angola. Análise de um código do Arquivo da Câmara Municipal de Luanda*, Lisboa, 1966.

<sup>5</sup>Ravenstein, 1901, p. 10.

<sup>6</sup>Raph Delgado, *História de Angola*, vol. 2, «A Inquisição em Angola», s/d., p. 129-130.

<sup>7</sup>Horta, 1995, pp. 303-321.

<sup>8</sup>*Cadernos do Promotor*, I. L. Livro 209, fólio 372, ANTT.

Luanda. Alguns testemunhos, residentes em Salvador, contaram que conheceram Manoel Thomé em uma dessas cidades onde todos faziam «negócios de fazendas». Manoel foi acusado de ler livros heréticos e discutir sobre as crenças perguntando a todos no que acreditavam. Preso em Luanda, Manoel confessa ter convivido, na Holanda, com portugueses «que se passaram a Lei de Moisés» e que ele se deixou persuadir. Melhor sorte teve o cristão-novo Silvestre da Fonseca, em 1641<sup>9</sup>. Um lapidário que, fugido de Lisboa por causa da Inquisição, fixou residência em Luanda de onde também acabou por fugir devido à denúncia recebida pelo Bispado de Angola e Congo. Na sua trajetória de fuga viveu entre os portos de Lisboa, Flandres, França, Salvador, Rio de Janeiro e Luanda.

As denúncias envolviam espaços amplos, como os portos europeus e o litoral brasileiro, em decorrência da forte dinâmica que conectava essas áreas através do ativo comércio de escravos. Os cristãos-velhos eram mercadores ou pessoas com interesse direto no grande negócio do tráfico atlântico. Entretanto, os cristãos-novos também participavam desse lucrativo comércio externo e interno, intermediando produtos para o sertão africano. Por trás dos textos, que aparentavam preocupação com o controle da ordem e zelo da religião católica, aflorava nas falas das testemunhas um ambiente de intrigas e disputas. Assim, os cristãos-novos são acusados também de venderem imagens de santos, crucifixos e outros objetos que se enquadravam no pecado de simonia<sup>10</sup>. Na verdade, não eram os únicos a participar desse tipo de transação<sup>11</sup>. Todos os comerciantes da região vendiam aos africanos, nas feiras e mercados, objetos considerados sagrados para os cristãos. Dessa maneira os africanos faziam uma «apropriação especial» da religião católica no uso dos símbolos do cristianismo nas religiões locais<sup>12</sup>. São conhecidas as ações de profetas africanos com formação cristã e práticas terapêuticas da medicina africana, no século XVII. No século XVIII proliferam os casos das profetisas e dentre elas a mais famosa, da Kimpa Vita, no Congo, com o movimento Antoniano. Assunto a que retornaremos no final do texto.

No século XVII, a Câmara Municipal de Luanda, responsável pelo registro de todos os degredados que chegavam, reivindicava da Coroa o direito de enviar os condenados para o interior de Angola e que se proibisse que eles ocupassem, cargos oficiais. Na falta de funcionários para exercer funções administrativas, eles eram aproveitados, chegando mesmo aos cargos mais altos. Um outro pedido por parte do Senado da Câmara, no século XVII, foi para que se evitasse o embarque clandestino dos degredados para o Brasil<sup>13</sup>: segundo os governadores, os condenados acabavam voltando para o litoral brasileiro. Na verdade o cumprimento da ordem real estava sob uma eficiência muito precária – quer pelos conflitos de competência, quer pela morosidade processual, ou ainda, pelo que determinava a aplicação das penas.

<sup>9</sup> *Cadernos do Promotor*, livro 220, ANTT.

<sup>10</sup> J. Horta, 1997, p. 308; Cavazzi, 1965, p. 204.

<sup>11</sup> Pelas sentenças julgadas pela Junta de Luanda, de 30-7-1769, aparece o acórdão em junta proferido nos autos do réu Luiz André, preto, escravo de Luiz Ferreira Pontes, acusado de ter comprado um cálice de uso sagrado da igreja, em troca de aguardente. Comprou a Pedro de Oliveira Pinto. Foi condenado. Doc. 17, ex. 53, Angola, AHU.

<sup>12</sup> «O governador Sousa Coutinho diz que remeteu a imagem de N. S. da Conceição que se achou entre os gentios que era confundida com os ídolos dos mesmos gentios. Antes mandou a imagem para o Brasil para ser restaurada porque em então má companhia estava em péssimo estado» (doc. 18, de 19-4-1762, ex. 51, AHU).

<sup>13</sup> Boxer, 1965, pp. 118-119.

Como assinala o historiador Charles Boxer, e os relatórios dos governadores da época o confirmam, o fluxo de degredados para Angola tem o seu auge no século XVIII. Será também nesse mesmo século o grande pique do comércio de escravos, ativando um intenso contato com os portos brasileiros e americanos em geral. Foi no Setecentos que a Coroa portuguesa enviou os ciganos que viviam em Portugal e no Brasil como degredados para Angola. Nessa época chega em grande quantidade a população cigana, muitas das vezes famílias inteiras. Por esse período a Câmara Municipal de Luanda inicia uma série de posturas em que proibia o uso pelos ciganos dos xales pretos e demais roupas consideradas indecorosas para as ruas luandenses<sup>14</sup>. Entre os ciganos, por exemplo, houve o caso de três gerações serem degredadas pelo crime de atentado aos costumes<sup>15</sup>.

A condição de degredado era a mais ínfima entre os brancos chegados na África e a que mais se aproximava da categoria dos 'gentios'. Aqueles banidos que depois de cumprirem a pena decidiam ficar em terras africanas eram denominados de «ex-degredados». Calcula-se que entre o final do século XVIII e o final do XIX foram degredados para Angola em torno de 4440 pessoas<sup>16</sup>. Para o período entre 1714 a 1757 foram para Angola 1328 pessoas banidas do Brasil e de Portugal<sup>17</sup>. Desse total, 37 eram pessoas condenadas pela Inquisição. Entre 1633 e 1763, a Inquisição foi responsável pela chegada de pelo menos 180 degredadas em Angola, sem contar os membros de suas famílias que acompanhavam as condenadas ao degredo<sup>18</sup>. Para o período de 1636 a 1759 contabilizei o número de 94 mulheres condenadas com penas de degredo para Angola. Dessas poucas realmente chegaram a Luanda, ou por terem suas penas comutadas, ou terem falecido na prisão, ou ainda sucumbiram na longa e sofrida travessia atlântica. Na comparação dos dados da documentação da Inquisição do Arquivo da Torre do Tombo, em Lisboa, com o códice Registro de Cartas de Guia dos Degredados de Angola constatei que das 94 condenadas ao degredo somente cerca de 50 pisaram realmente em terras africanas.

Das fichas consultadas, sem contar a Inquisição de Lisboa, identificamos o total de 234 penas de degredo de mulheres para Angola ao longo de todo o século XVII e primeira metade do XVIII. Elas eram brancas, com idade oscilando entre 20 e 40 anos. Em alguns poucos casos aparecem mulheres mais velhas, com 70 a 80 anos de idade. Angola era terra considerada ideal para o degredo vil, crimes tidos como da pior espécie. Das degredadas para Angola, mais de 50% foram condenadas por práticas judaicas (especialmente no século XVII), vindo em seguida o crime de bigamia. À chegada, vão

<sup>14</sup> O Senado da Câmara de Luanda, em 1720, proibia «que os ciganos andassem neste reino de mantos, mas sim com as suas manilhas na forma que andavam em Portugal e no Brasil para serem conhecidos por tais alem das razões particulares que para isso nos movem» ou irão pagar 4\$000 réis cada um «metade para quem o acusar e a metade para as obras do Concelho». Registro das cartas patentes dos governadores, 1688-1724. Biblioteca Municipal de Luanda.

<sup>15</sup> Como o contundente drama, referido pela documentação da Câmara Municipal vivido pela família de Isabel Simões, que chegou da Bahia degredada por cinco anos pela Santo Ofício e com ela, também banidos, vieram o marido Luiz Simões, os filhos Maria e Domingos, o genro Domingos Francisco e um neto de cinco anos. Enquanto Ana Salazar, viúva, cigana, banida de Lisboa para sempre pela Inquisição, trouxe suas filhas Maria, de 10 anos de idade, e Joana, de cinco. Códice Carta de Guia dos Degredados para Angola, século XVIII, BML.

<sup>16</sup> Maria T. Ramos, 1995.

<sup>17</sup> Códice Registro de Cartas de Guia de Degredados para Angola, 1714-1757 (BML).

<sup>18</sup> Dados retirados da nossa atual pesquisa sobre o degredo Inquisitorial e Judicial em Angola. Documentação do Arquivo da Torre do Tombo em Lisboa e da Biblioteca Municipal de Luanda. Neste caso esses dados se referem mais especificamente a Inquisição de Évora, Coimbra e de Lisboa.

para a cadeia do Santo Ofício diferentemente dos degredados do judiciário que vão para os presídios na cidade de Luanda e no interior. O Senado da Câmara era encarregado do registro de entrada de cada degredado na cidade. Alguns são designados para obras reais ou exerciam seus ofícios quando era o caso. Os critérios de cumprimento das penas – se em Luanda, Benguela ou se vão para o sertão africano – estava na relação direta com a gravidade dos crimes<sup>19</sup>. Ainda importa assinalar que as penas de degredo em terras africanas eram concebidas de forma hierárquica, a saber, na linguagem dos registros: «degredo em possessão africana de 1.<sup>a</sup> ou de 2.<sup>a</sup> classe», o que significava, no primeiro caso, cumprir a pena de degredo nos centros urbanos e no segundo, no sertão angolano, onde em geral os condenados ficavam praticamente imersos no universo africano. O degredo em terras africanas, fosse judiciário ou inquisitorial, significava um recomeçar nas vidas dos desterrados. Alguns chegaram a ser renomeados e com cargos altos na administração luandense<sup>20</sup>, ou mesmo tornaram-se ricos mercadores de escravos<sup>21</sup>.

## *A Inquisição em Angola*

No século XVIII, a Inquisição estendeu o seu braço até Angola, com denúncias de feitiçarias que iremos exemplificar com o caso de um soldado africano na fortaleza de Muxima e com outro, de um branco, capitão na fortaleza de Benguela. Ambos são acusados de práticas mágicas.

Encontrei para os três tribunais da Inquisição portuguesa somente sete processos em que se identifica os réus como originários de Angola e um que diz ter nascido em Luanda. Dos cadernos dos promotores retiramos uma denuncia da fortaleza de Benguela e da Inquisição de Lisboa o processo da fortaleza de Muxima.

A região que denominamos Angola, num sublinear anacronismo<sup>22</sup>, no século XVIII era formada principalmente por três espaços urbanos: Luanda, Benguela e Massangano, que constituíam a maior concentração de população branca em todo o litoral ocidental da África<sup>23</sup>. Luanda e Benguela possuíam os mais importantes portos de embarque de escravos, situados no centro e no sul do litoral angolano. Massangano, na confluência dos rios Cuanza e Lucala, era o ponto avançado dos portugueses no sertão africano. Considerada estratégica, Massangano foi chamada por historiadores mais ufanistas de ‘sentinela do sertão de Angola’<sup>24</sup>.

Embora a estimativa para o número total de europeus na região ainda seja um

<sup>19</sup> Ou mesmo pela necessidade de povoar certas regiões, como o caso da ordem real de enviar os degredados diretamente para a região de Benguela, como consta no Regimento do Governador de Angola, em 1666. *Monumenta Africana*, vol. XIII, p. 24.

<sup>20</sup> O caso de Arsênio Pompílio Pompeu de Carpo (1792-1869) é o mais conhecido.

<sup>21</sup> Pode-se citar o caso dos ricos traficantes de escravos, todos no final do século XVIII: o capitão Joaquim José de Faria Vasconcelos, em Luanda; Joaquim Marques, em Benguela; Inácio de Sousa, também em Benguela. (Feitos Findos, ANTT).

<sup>22</sup> Na verdade Angola, no século XVIII, compreendia a região litorânea entre os rios Congo, como reino do Kongo, a norte; Cuanza, no centro; e Catumbela, no sul. Na região central do litoral, localizava-se o reino do Ndongo, cujo soberano tinha o título máximo de Ngola. Assim toda a região passou a ser chamada de ‘terra do ngola’ ou Angola.

<sup>23</sup> A cidade do Cabo, no sul da África, apesar de concentrar grande número de brancos, era superada pela região angolana.

<sup>24</sup> Ralph Delgado em História de Angola, vol. 3, s/d, p. 337.

ponto polêmico, alguns autores arriscam uma população de 1580 habitantes brancos que teriam vivido na região, para 40434 habitantes mestiços<sup>25</sup>. Sem considerar aqui a população negra que era majoritária. Luanda fazia parte de um dos maiores pontos da rede comercial do tráfico de escravos transatlântico, possuindo um centro comercial e administrativo português. Benguela ocupava o segundo lugar como pólo desse comércio, ao longo do século XVIII. A região do interior, o chamado sertão angolano, era um mundo longe do controle dos europeus e por isso mesmo objeto de preocupação das autoridades portuguesas. Aqueles brancos que

não estivessem sujeitos a viver unidos em sociedade em religião, em justiça e em indústria, será imediatamente preso e remetido para, nesta capital, servir com(o) praça de soldado, seja qual for o motivo por que pretenda ficar separado, e na mesma desordem que ostentava, e para este efeito se passarão as ordens necessárias aos sobas e potentados e aos chefes ou juizes das outras povoações para que se procurem prender e entregar ao capitão-mor todo aquele que disperso vagar sem passaporte ou ordem que, com dias determinados, se conhecerá livre e prontamente a todo os que necessitarem transitar de umas para outras terras...<sup>26</sup>

Era tamanho o temor pelos brancos que vagavam pelo interior, entre degredados, aventureiros, desertores que o governador Sousa Coutinho chegou a comentar que «... aqui não receberão os conquistados os costumes dos conquistadores, antes muito pelo contrario, estes se apropriarão... (d)o gentilismo, e (d)a superstição»<sup>27</sup>. Mesmo as povoações no final do século ficaram abandonadas, por conta dos capitães-mores.



BENGUELA – Vista parcial da cidade

<sup>25</sup> Mourão, 1988, vol. 1, p.27. Em documento de 1652, da Monumenta Africana vol. IX, o cálculo de portugueses habitantes de Luanda feito pelo padre Serafim de Cortona foi de três mil e por Juan Bernardo Falcon de mil e poucos. Em 1799 a estimativa de um documento do governo de Benguele era de 78 brancos residentes nas várias regiões do interior e um número grande de mestiços (citado por Childs, p.199, 1949). Cardoso, 1945, calcula que em 1800 Luanda tinha 6.500 habitantes, dos quais 443 eram brancos.

<sup>26</sup> Arquivos de Angola, I vo. I .n.6, 03/1936, doc.v, p.178, citado por Antonio da Silva Rego, 1967.

<sup>27</sup> Citado por Jofre Amaral Nogueira, 1960,p. 115, capítulo V.

Na verdade, ao longo do século XVIII, Luanda, Benguela e Massangano são espaços de grande mestiçagem com uma população euro-africana (ou afro-européia)<sup>28</sup>, ocupando os vários serviços, como os de pumbeiros<sup>29</sup>, comerciantes locais e militares de baixa patente. Às vezes, esses militares conseguiam chegar ao nível de capitão quando serviam nas fortalezas localizadas nos sertões africanos. Além disso, existiam os inúmeros funcionários mestiços alocados nos postos mais afastados e clérigos africanos que serviam no interior e estavam sob o controle do Arcebispado do Kongo e Angola. Em geral os militares, funcionários e clérigos participavam ativamente do comércio negreiro.

A partir do século XVIII Benguela ganha foro de cidade, possuía uma Câmara. Somente em meados do século surgiram as construções de alvenaria de pedra, antes predominavam as de adobe. Nessa época foi construída a igreja matriz de Nossa Senhora do Pópulo e, mais tarde, criada a irmandade da mesma santa do presídio, com funções de tratar dos soldados enfermos<sup>30</sup>. Nos moldes do Rio de Janeiro foi criado em Benguela um corpo de soldados negros, chamado regimento dos Henriques. Eram correntes os escândalos dos clérigos, com laços de concubinato e envolvimento com os traficantes de escravos franceses e ingleses. Na década de 1720, o caso mais notório, mencionado pelo historiador Delgado, foi a expulsão do padre João Teixeira de Carvalho, acusado de concubinato e de apoio aos negócios ilícitos com os estrangeiros<sup>31</sup>. Os comerciantes afro-europeus articulavam-se com os militares de nível médio, com os eclesiásticos e com os funcionários de instituições administrativas com intenções de cercearem iniciativas dos de fora. Nesta época a rivalidade acontecia no confronto com os poderes do Senado Câmara de Luanda. No século XVIII, Benguela entrou no impulso de novas riquezas através do tráfico direto com o Rio de Janeiro. Localizavam-se na fortaleza de Benguela as tropas militares que tinham funções de combater as populações locais rebeladas, como era o caso dos *ovimbundu*, ou de rechaçar as periódicas visitas dos comerciantes franceses que tentavam furar o monopólio luso dos portos da região<sup>32</sup>.

O termo mestiçagem neste contexto requer maior atenção, indo além de um conceito biológico e cultural. O uso dessa terminologia de forma alguma deve induzir à noção de um conjunto de traços culturais congelados de um grupo humano. Ao contrário, pretende-se abranger certas identidades de grupos múltiplos e móveis que se fazem protagonistas desse cenário Atlântico<sup>33</sup>. Se os africanos, como os *bakongo*, *mbundu*, *ambundu*, eram grupos de identidades constituídas a partir de atitudes relacionais e múltiplas, o mesmo se poderá dizer do que denominamos portugueses ou europeus, não se podendo reduzi-los a uma única face identitária.

Além desses espaços urbanos, os portugueses estabeleceram para sua defesa e para a manutenção das rotas de comércio de escravos, as feiras<sup>34</sup> e as fortalezas (os presídios). Ambas com a função de garantir o fluxo do comércio para os portos de Luanda e Benguela. Diante da dificuldade de recrutar voluntários para o serviço militar a

<sup>28</sup> Ver discussão do uso do termo em Miller, por exemplo, 1988, p. 247.

<sup>29</sup> Intermediários do comércio de escravos entre interior e litoral.

<sup>30</sup> Delgado, 1945, p.284.

<sup>31</sup> Comunicação feita ao rei pelo governador de Angola, 28/09/1729, citado em Delgado, 1945. p. 246.

<sup>32</sup> Pantoja, 1994, p.45.

<sup>33</sup> Serge Gruzinski, 2001, p. 52.

<sup>34</sup> As feiras, os mercados, ou quitandas são antigas atividades africanas localizadas nos entroncamentos das estradas e rios e que foram aproveitadas como pontos de venda de escravos, tecidos e geribitas.

maioria dos soldados era constituída por degredados. Muitas das penas de degredo eram cumpridas nos presídios situados no interior da região de Angola<sup>35</sup>.

*Um Branco Mestiço Capitão Antônio de Freitas*

Em 1722, a Inquisição portuguesa recebe a denúncia sobre atos de feitiçaria na fortaleza de Benguela. O Bispo de Angola, Manoel de Santa Catarina, afirma que, em Benguela, o capitão Antônio de Freitas, na tentativa de curar-se de uma enfermidade, seguia os preceitos de um feiticeiro *ambumdu*, com rituais que sempre aconteciam ao meio-dia. Segundo o bispo, o ritual era público e constava da adoração de um bode e do sacrifício de um bezerro. A acusação maior pairava sobre as cabeças do vigário e do governador que pareciam encobrir os fatos por «conveniência», diziam as testemunhas. Na verdade o vigário era sócio nos «negócios» do capitão Antônio de Freitas. Estavam ambos profundamente envolvidos no comércio de escravos, aliás como todos os outros habitantes da fortaleza.

O interrogatório começou em outubro de 1722, na cidade de São Felipe do Reino de Benguela, na casa do reverendo encarregado de presidir a comissão que fez a diligência. Os inquisidores ouviram 11 testemunhos entre padres locais e militares que serviam na fortaleza. As testemunhas contaram que o capitão Antônio de Freitas, orientado pelo feiticeiro *ambumdu*, fazia a adoração de um bode para alcançar a cura de sua perna doente. Como o capitão não conseguia melhorar da sua enfermidade, foi feito o diagnóstico, pelo feiticeiro, de que se tratava da alma da mulher do capitão que vagava sem sossego. Ou seja, era o Zumbi, assim conhecido no interior, ou o *ndele*, nome mais usado em Luanda.

Segundo a crença zumbi, as almas, quando saem do seu mundo subterrâneo, caminham no ar, perdidas. Quando pretendem alguma coisa, manifestam-se em sonhos ou em rebeldes enfermidades<sup>36</sup>. Diante desse diagnóstico foi indicado um receituário ao capitão para realizar um *entambe*. Segundo os cronistas do século XVII, o soldado Cadornega e o capuchinho Cavazzi, e mais tarde, no final do século XVIII, Silva Correa, o *entambe* é uma cerimônia fúnebre com muitos batuques que se estendem por alguns dias logo após a morte de um parente<sup>37</sup>. Nas palavras do cronista do Setecentos «o *entambe* rompe e desgasta o enojo dos parentes». Hoje é possível assistir a estas cerimônias fúnebres em Luanda, onde recebem o nome de *Komba*, ou *komba-kia-toko*.

A não realização dos preceitos rituais do *entambe* (*estambe*<sup>38</sup>, *tambi*<sup>39</sup>) ou *Komba* logo

<sup>35</sup> Códice Registro de Carta de Guia de Degredados para Angola.

<sup>36</sup> Oscar Ribas, 1997, p.307. Pode ser visto nas personagens do romance de Assis Júnior *O Segredo da Morta*, muito bem narrado o lugar do sonho e das doenças como avisos de acontecimentos e de idéias de que a morte nunca é de forma natural mas um feitiço feito por alguém e que deve ser tratado por um especialista.

<sup>37</sup> Silva Correa, p. 88; Sousa Coutinho «que a casa ou senzala onde o *estambe* se praticar será logo presa toda, e remetida as obras reais desta cidade para trabalhar o tempo que o primeiro bando declarar» (Angola, cx. 53, doc. 1, AHU, 1768). Citado em Selma Pantoja, 1994, p. 160. Pode ser visto também nos dicionários de J. Pereira do Nascimento, p. 53, *tambi*, o mesmo que funeral, cerimônia antes do enterro; Canneattin, p. 141, *tambi*, o mesmo que luto. Conferir as descrições do *tambi* nas seguintes fontes: *Monumenta Africana*, vol. XI, p. 256; vol. XIII, p. 265; em *O Segredo da Morta*, o narrador detalha esse *Tambi* urbano no Dondo, no final do século XIX.

<sup>38</sup> «...só no vício do gentilismo qual é o de saírem da capital para fazerem o *estambe* nos arimos do campo...» governador Sousa Coutinho em doc. 63, cx. 50, AHU, Angola, 1766.

<sup>39</sup> *Tambi*. Óbito. Há sempre a imolação de um animal, que é comido no meio do choro continuado: um boi, um carneiro ou uma cabra; os pobres fazem o seu *tambi* matando uma galinha. (Alfredo Troni, *Glossário*, p.71).



após a morte pode levar a que as almas dos parentes vaguem e perturbem através dos sonhos ou na forma de doenças terríveis, durante muitos anos. Ou nas palavras de Assis Júnior: «Depende da boa conduta dos vivos o descanso dos mortos»<sup>40</sup>. Pode-se dizer que no período em questão, segundo a descrição dos cronistas, o *entambe* fazia parte da crença de que os mortos viajavam para terras distantes, e esses antepassados invisíveis ainda estariam apegados ao mundo material, daí eles precisarem de ofertas de comidas e bebidas, parte importante do cerimonial<sup>41</sup>. No espaço urbano de Luanda, o *entambe* incluía uma missa<sup>42</sup>. Foi para se livrar de seus males que o capitão da fortaleza de Benguela, Antônio de Freitas, fez um *entambe* em sua casa. Fato que foi descrito como uma «festa» pelas onze testemunhas interrogadas na fortaleza.

O alferes Manoel da Rocha Soares, natural desta cidade, sabe por ouvir dizer e por ser vizinho pelo estrondo, que o capitão Antônio de Freitas deu uma festa que mandou matar bois e deu de comer e constou desse baile suas negras e um homem *ambundu*<sup>43</sup>.

O cabo Inácio Paulo da Silva, natural de Pernambuco, disse que:

O capitão Antônio de Freitas mandou fazer uma festa de atabaques, em sua casa, pelas suas negras {...} porém que no dia seguinte se divulgou logo por todo o Presídio que a dita festa se fizera por razão de alguém melhorar...<sup>44</sup>

O alferes Francisco Henriques, natural de Benguela e escrivão da fortaleza, declarou que

sabia que o capitão Antonio de Freitas por andar enfermo mandou fazer uma festa de *engone* e de atabaques.<sup>45</sup>

Testemunhou também o capitão Francisco Lopes Porto, dizendo que Antônio de Freitas

mandava fazer a dita festa em memória da sua mulher defunta por se lhe dizer que ela era a causa da sua enfermidade, que padecia de uma prova e que estava metida na dita situação do que chamavam vulgarmente o gentio Zumbi e que só fazendo-lhe a dita festa sararia da sua enfermidade...<sup>46</sup>

A cerimônia do *entambe* teve a participação dos dois filhos do capitão, Matias e Colomdo, e foi organizada por suas duas filhas Natalia e a parda Margarida. O padre Estevão Moreira da Silva, no dia seguinte, mandou prender os filhos de Antônio de Freitas, com ordem de serem remetidos a Luanda, enquanto o próprio Antônio de Freitas, por estar muito doente, ficou preso em casa. O capitão Antônio de Freitas morreu quatro meses depois da dita festa e, segundo as testemunhas, das ditas enfermidades.

<sup>40</sup> Assis Júnior, 1979, p. 236.

<sup>41</sup> Selma Pantoja, 1994, p. 160.

<sup>42</sup> Considerado pelo governador Sousa Coutinho como o maior sacrilégio, doc. 63, cx. 50, Angola, AHU, 1766.

<sup>43</sup> Caderno do promotor, livro 285, fólio 235, 1722, Inquisição de Lisboa.

<sup>44</sup> Idem.

<sup>45</sup> Idem.

<sup>46</sup> Idem.

A denúncia na fortaleza de Benguela dá um bom retrato de uma família mestiça, constituída por figuras características de Angola nessa época. Um militar envolvido com os 'negócios das fazendas e resgates', em sociedade com os mercadores e religiosos. Filhos mestiços com as africanas. Ele, provavelmente, branco ou «reputado como branco», já que os mestiços passavam a branco dependendo da incorporação de certos modos de vida, por exemplo, o uso de chapéus e/ou sapatos. Desde o início a mestiçagem biológica vinha acompanhada das misturas de práticas e crenças. Acrescentando-se também a mistura de instituições como escravidão, religião e mercados que ganham uma dimensão internacional, atlântica.

Os recursos aos poderes da medicina africana e de formas de arranjos familiares africanos faziam parte dessa mestiçagem. Todos os filhos participaram ativamente do *entambe*, inclusive uma filha, sempre citada na denúncia como 'uma parda que se diz parente'. No geral esses filhos têm certo reconhecimento da paternidade nos testamentos, nos quais chegam a ser alforriados e a receber a terça da herança<sup>47</sup>. Embora sejam criados dentro da mesma casa, junto com os outros, socialmente não são reconhecidos. No dizer do cronista do Setecentos, «os chefes de família toleram a multiplicação da sua riqueza nos filhos das escravas».<sup>48</sup>

Dos oito militares que testemunharam na denúncia, quatro eram naturais de Angola, com muitas chances de serem de ascendência africana e a maioria era de patentes baixas. Esses militares, pela condição de mestiço, começavam a carreira em fortalezas localizadas nos sertões.

Dos seis clérigos envolvidos na denúncia, apenas um informa sobre a naturalidade. Apesar disso, dos cinco restantes, acreditamos que a maior parte era natural de Angola. O Arcebispo do Congo e de Angola possuía um bom número de africanos ordenados sacerdotes. Chegou-se a enviá-los para o Brasil, atendendo à demanda por sacerdotes negros que soubessem as línguas africanas para atuarem junto aos escravos<sup>49</sup>. Esse clérigo africano, ou 'da terra', era enviado para locais distantes nos sertões africanos. Mesmo do clérigo branco, Silva Correa diz que são «ambulantes comissários do seu próprio cabedal». Ou seja, eram mais comerciantes do que padres. Numa observação de como as igrejas em Angola andavam vazias, o cronista vitupera: «A plebe de Angola se une mais ao respeito dos templos pelos seus *gangas* (feiticeiros); do que pelas imagens que ornem os seus altares.»<sup>50</sup>

Numa acepção genérica, usada pelas testemunhas, o termo batuque é muito conhecido na literatura da época. As modalidades diferem muito dependendo de cada região ou grupos étnicos. O batuque é uma atividade que poderá ser festiva, recreativa, mas poderá, também, ser usado para os óbitos e cerimônias. Nos rituais fúnebres ganha outras conotações, com instrumentos próprios e bailados e cantos específicos<sup>51</sup>. No caso do *entambe* oferecido pelo capitão Antônio de Freitas, dedicado à satisfação da alma da sua falecida mulher, tem a cerimônia por objetivo minorar a tristeza dos vivos e do morto e, por isso mesmo, as danças não são manifestações de alegria mas

<sup>47</sup> Como posso exemplificar pela pesquisa dos 350 testamentos dos traficantes de escravos, do século XVIII (Feitos, Findos, ANTT), que deixavam para os filhos que tinham com as escravas partes de seus bens ou mesmo a terça da sua herança.

<sup>48</sup> Silva Correa, 1937, p. 92.

<sup>49</sup> Leite, Serafim. Jesuítas do Brasil, naturais de Angola. Separata da Revista Broteria, vol. XXXI, IV, Outubro de 1940, p. 42. Lisboa.

<sup>50</sup> Silva Correa, 1937, p. 103, nota 1.

<sup>51</sup> Óscar Ribas, 1997, pp. 18-19.

uma expressão religiosa<sup>52</sup>. Mesmo assim, o *entambe* foi associado a uma ‘festa’ e a uma cerimônia do mal, quando foi dito que era uma festa de *engone* e atabaques. *Engone* é um termo associado a coisas malignas, a sentimentos ruins<sup>53</sup>.

As testemunhas disseram que o capitão Antônio de Freitas foi introduzido nas ‘superstições’ por ‘um feiteiro *ambundu*’. E quase todos afirmaram que este feiteiro *ambundu* participou da ‘festa’ na casa do capitão. Foi dito, também, que um negro no Dombe tinha um bode e que o capitão Freitas «quando se achava apertado dos seus achaques ia render adorações (ao bode) para ver se sentia melhor». Embora o feiteiro fosse figura chave da história, nenhuma das testemunhas sabia o seu nome. Pode-se identificar o feiteiro com os *nganga* ou os *gangas*, ou ainda *angangas*, *aportuguesado*. Ou seja, um sacerdote, aquele que exerce o mistério do culto, aquele que deveria fazer um tipo de serviço de crença a um cliente particular, predizer o futuro, curar as doenças, em troca de um pagamento<sup>54</sup>. Na região dos povos *mbundu* esse termo engloba o quimbanda, o feiteiro. Para outras etnias, como o caso da região de Benguela, o significado de modo geral é de feiteiro, mas esse vocábulo também significa sabedoria<sup>55</sup>. Usado em áreas lingüísticas muito amplas, nem sempre o sentido é o mesmo<sup>56</sup>. Os *nganga* costumam ser descritos por alguns autores europeus, da época, como um poder para fazer o mau, causar doenças e mortes<sup>57</sup>. Os *nganga* estão divididos segundo as suas especialidades, sendo uma delas a das doenças atribuídas aos castigos dos espíritos esquecidos. Neste caso é um *nganga-ia-zumbi*, conhecido como sacerdote dos espíritos. Se alguém sonha com um dos seus mortos, ou se está com dúvida de não ter lembrado suficiente daquele espírito, recorre a um *nganga-ia-zumbi*<sup>58</sup>.

Ainda é possível reconhecer no ‘negro que cuida do bode no Dombe’ a figura do *xinguila*<sup>59</sup> que, segundo testemunhos da época, é o adivinho possuído por um espírito que fala por sua boca. Neste caso pode ser qualquer um que venha a ser possuído pelos espíritos. «Eles adoram um ídolo que afinal, não passa de um bode vivo e grande, com pelo preto, barba comprida e tão disforme que parece um demônio. Deste bicho cuidam igualmente o Xinguela e a sua mulher, os quais, por isso, são ambos chamados *ngaga-ia-nzumba*. Os *xinguela* deste bode, glorificam-se de predizer o futuro e de curar os doentes por meio dele, naturalmente acompanhando as cerimônias com invocações e sacrifícios<sup>60</sup>.»

<sup>52</sup> Óscar Ribas, 1997, p. 18.

<sup>53</sup> Óscar Ribas, 1997, p. 94.

<sup>54</sup> Segundo Cavazzi, ob. cit., pp. 200-203; Óscar Ribas, ob. cit., pp. 108-109; Cadornega, ob. cit., tomo I, p. 255; Silva Correa, ob. cit., pp. 89-90. Ver também John Thornton, 1983, p. 60. Em documento de 1657, Monumenta, vol. XII, p. 101, a rainha Ginga diz «Nós temos já feito igreja aqui, temos enganga capuchinho...».

<sup>55</sup> Para Cadornega, ob. cit., tomo I, p. 255: «...feiteiros e *gangas*, que tem mais mão com ele e são mais seus mimos pelas maldades que obrão, consultando por via destes seus privados, suas doenças e aflições, ao que lhe dá por tão boas valias, suas soluções, mostrando lhes paus e ervas para suas curas.» Para Silva Correa, «Os *gangas*», *São padres e presbíteros*, p. 90, nota 2, ob. cit.

<sup>56</sup> Padre Estermann, *Etnografia do Sudoeste de Angola*, p. 261, vol. II, 1960 (Apud Óscar Ribas, ob. cit., 1997, p. 109). John Thornton, 1999, cita o caso de Dona Beatriz, *Kimpa Viata*, como «os *ghanga* no Congo, como um ofício divino de origem africana que os padres rotineiramente denunciavam como ofício diabólico e objeto de feitiçaria», p. 12.

<sup>57</sup> Descrição feita por Óscar Ribas, em ob. cit., 1997, pp. 18-19; mas pode ser visto também em Cadornega, tomo I, p. 255; Cavazzi, p. 202; Silva Correa, ob. cit., pp. 89-90.

<sup>58</sup> Cavazzi, pp. 200-204.

<sup>59</sup> Silva Correa usa a expressão «Os chingalamentos ou feitiçarias...», p. 89, ob. cit.

<sup>60</sup> Cavazzi, 1965, p. 210.

Quanto ao vigário local, o padre João Teixeira, a todas as testemunhas foi perguntado sobre o caráter dele e todos disseram que se tratava de um bom homem. Os inquisidores pareciam interessados nesse padre, que escapou dessa vez, mas que acabou por ser expulso de Benguela em 1728.

*Um Negro Mestiço: soldado Vicente de Morais*

Um outro bom exemplo de processo de mestiçagem pode ser visto na denúncia que a Inquisição de Lisboa recebeu em 1715<sup>61</sup>. Teve como réu Vicente de Morais, um negro forro, soldado, natural da fortaleza de Muxima. A história de Vicente aconteceu entre as fortalezas de Muxima e a de Massangano. Em Massangano a proporção de população mestiça era tão significativa que em 1672 falava-se em «rebelião dos fuscos e pardos<sup>62</sup>». Enquanto que a fortaleza de Muxima é um bom exemplo das batalhas entre africanos e portugueses e da interação mística nos limiares dos dois mundos. Perto dessa fortaleza situava-se a Quiçama, região das mais resistentes à penetração portuguesa, servindo a fortaleza de Muxima de bastião na fronteira entre africanos e europeus.

Ao longo do rio Cuanza, via principal para a região central de Angola, localiza-se a fortaleza de Muxima, fundada no século XVI, distante de Luanda 135 km<sup>63</sup>. A fortaleza recebeu este nome por situar-se nas terras do soba (soberano local) Muxima Aquitamgombe. Os portugueses construíram próxima à fortaleza uma igreja chamada Imaculada Conceição<sup>64</sup> e desde o início do século XVII existem as histórias dos mila-



*Fortaleza da Muxima e a Igreja*

Delgado, Ralph, *História de Angola*, v. I, Luanda. Edição do Banco de Angola, s.d.

<sup>61</sup> Inquisição de Lisboa, processo 5477.

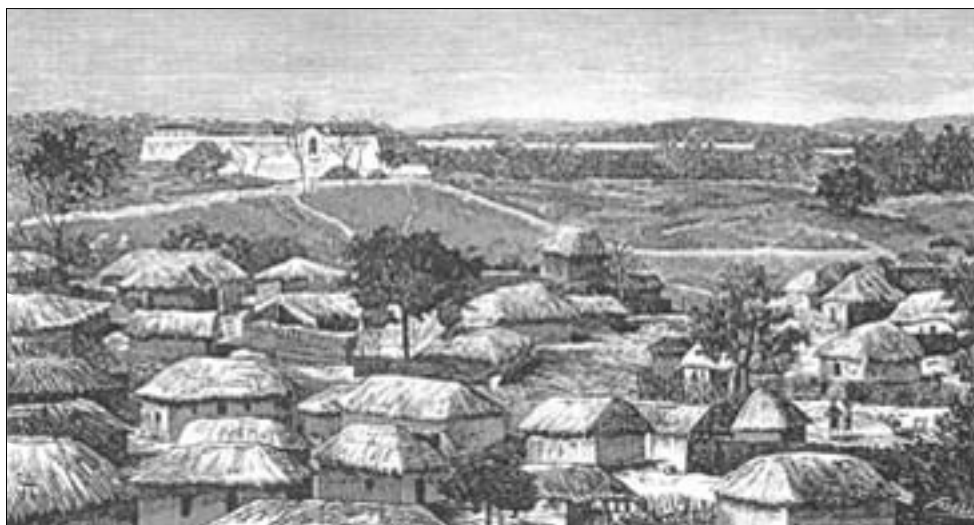
<sup>62</sup> Ralph Delgado, *ob. cit.*, p. 337, Uma sublevação em Massangano.

<sup>63</sup> A palavra *muxima*, em quimbundu, significa coração, entranhas.

<sup>64</sup> Cadornega, 1972, p. 94, tomo III.

gres da santa. Na época da tomada da região de Angola pelos holandeses a imagem da santa foi levada para a vila de Massangano. Após a saída dos holandeses de Angola, a imagem da santa voltou a Muxima, carregada de histórias misteriosas e casos de milagres<sup>65</sup>. A população africana passou a fazer peregrinação à igreja para venerar a imagem da santa, e o local e a santa passaram a se chamar Nossa Senhora de Muxima<sup>66</sup>. Até hoje é local de constante peregrinação da população angolana, constituindo-se em um lugar de ex-votos, oferendas e esperanças no atendimento dos pedidos.

Segundo o testemunho de um amigo, Vicente de Moraes carregava um santinho que havia retirado do altar da Igreja de Muxima. O réu é acusado de praticar *mandinga*, de ser um *mandingueiro*. A mesma testemunha diz saber que o réu produzia bolsas de orações, as chamadas bolsas de mandingas. A bolsa era nomeada às vezes de paulista, sallamanca, Cabo Verde. Segundo as declarações do próprio Vicente, ele recebeu uma bolsa de chita<sup>67</sup> cozida, quando estava na fortaleza de Massangano. Era para se proteger dos perigos e ele nunca a tirava do corpo. Nas brigas que teve com militares brancos recebeu vários golpes, mas não ficou ferido, o que ele atribuía aos poderes da bolsa. Apesar de algumas buscas feitas pelo capelão, não se conseguiu achar a tal bolsa, já famosa em toda a fortaleza. Até que um dia foi pego de surpresa e a bolsa foi encontrada presa a sua cintura. Dentro da bolsa descobriram umas orações e uma pequena pedra de altar de igreja.



*Fortaleza de Massangano*

H. D. de Carvalho, *Descrição da Viagem à Mussumba do Muatiavua*, 1890, v. I.

Em outro momento, Vicente conta que, dois anos depois de solto, já na fortaleza de Muxima, um branco, morador de Massangano e que vinha de Luanda, deu-lhe outra bolsa. Essa era de damasco<sup>68</sup> e servia para protegê-lo de qualquer ataque. Mas

<sup>65</sup> Cadornega, 1972, p. 100, tomo III.

<sup>66</sup> Oscar Ribas, 1997, pp. 209-210.

<sup>67</sup> Tecido ordinário, de algodão, estampado em cores. (Dicionário Aurélio).

<sup>68</sup> Tecido de seda encorpada, de uma só cor, com fundo fosco e desenhos acetinados, que era usado em trajes de aparato e, atualmente, especialmente em estofos de luxo. (Dicionário Aurélio).

essa ele não pôde experimentar porque a tinha emprestado ao negro Domingos que não a devolveu. A bolsa, um minúsculo objeto de pano já gasto pelo tempo, está incluída no processo da documentação do Arquivo da Torre do Tombo, em Lisboa. Vicente acaba confessando, nos moldes da Inquisição, foi condenado e degredado para as galés reais, teve confiscado todos os seus bens e foi tido como herege.

Um africano conseguia galgar cargos nas tropas lusas como pertencente ao batalhão dos «guerras pretas». Grande parte das chamadas ‘guerras pretas’ eram forças militares africanas ‘aliadas’, que eram obrigados a guerrear ao lado das tropas lusas. Assim Vicente era um *mbundu*, um forro, um soldado do batalhão dos ‘guerras pretas’, e por isso mesmo o seu constante confronto com os militares brancos. O seu ‘corpo fechado’ era para protegê-lo dos militares brancos. Descreve sempre ‘as estocados com brancos’. Os ‘guerras pretas’ eram tratados como escravos, seus soberanos eram considerados vassalos do rei português, não recebiam soldos e nem roupas como uniformes.

A prática de carregar objetos com poderes de proteção, de ‘fechar o corpo’ era muito conhecida em todas as regiões de Angola. Os *ngangas* faziam as ‘cinturas’, com peles e pós, e as distribuíam para serem carregadas junto ao corpo<sup>69</sup>. Portanto, havia o hábito entre os *mbundu* do uso das bolsas carregadas para ‘fechar o corpo’. Mas o uso das bolsas, no Setecentos, era comum também entre brancos, como atesta o relato de Vicente ao dizer que recebera a bolsa de um branco que ia para Massangano. É interessante notar que os embates de Vicente eram sempre com brancos, inclusive com um capitão.

A bolsa de Vicente continha objetos vários, inclusive aqueles retirados da Igreja de Muxima. Mostra bem o quanto são diferentes das ‘cinturas’ descritas por Cavazzi, no século XVII. As bolsas do século XVIII, entre os *mbundu*, eram constituídas de elementos roubados da religião católica, ou seja, de santos, orações, pedras de altar etc. Os documentos da Inquisição e outros textos de época relatam esse comércio corrente de objetos sagrados cristãos<sup>70</sup>. O revestimento das bolsas também se diferenciava: enquanto as bolsas do século XVII são descritas como de tecidos de fibras de palmeiras, as do século XVIII são de tecidos europeus, chitas (algodão) e damascos (seda).

No dizer das testemunhas, Vicente era um *mandingueiro*, o que significa ser um feiticeiro. Originariamente o termo *mandinga* fazia referência à população Manden, na África Ocidental. Com o tempo, o termo ganha outros significados e, em algum momento, o termo *mandinga* passou a ser sortilégio e mandingueiro, feiticeiro, ou feiticeiro africano. A ponto de ser possível encontrar o termo em dicionários de quimbundu como se fosse uma palavra originária entre os *mbundu*<sup>71</sup>. Outro significado incorporado aos dicionários do século XIX, além de feiticeiro, foi de arte de ‘fechar o corpo’, ou ainda de «bolsas que trazem alguns negros»<sup>72</sup>. As definições do termo *mandinga* nos dicionários de Portugal exemplificam com os negros do reino que usam tais bolsas<sup>73</sup>.

São muitos os processos, na Inquisição de Lisboa, em que aparece o termo *mandinga*<sup>74</sup> com este significado. Neste exemplo que acabamos de estudar, ele surge no inte-

<sup>69</sup> Cavazzi, 1965, pp. 200-204.

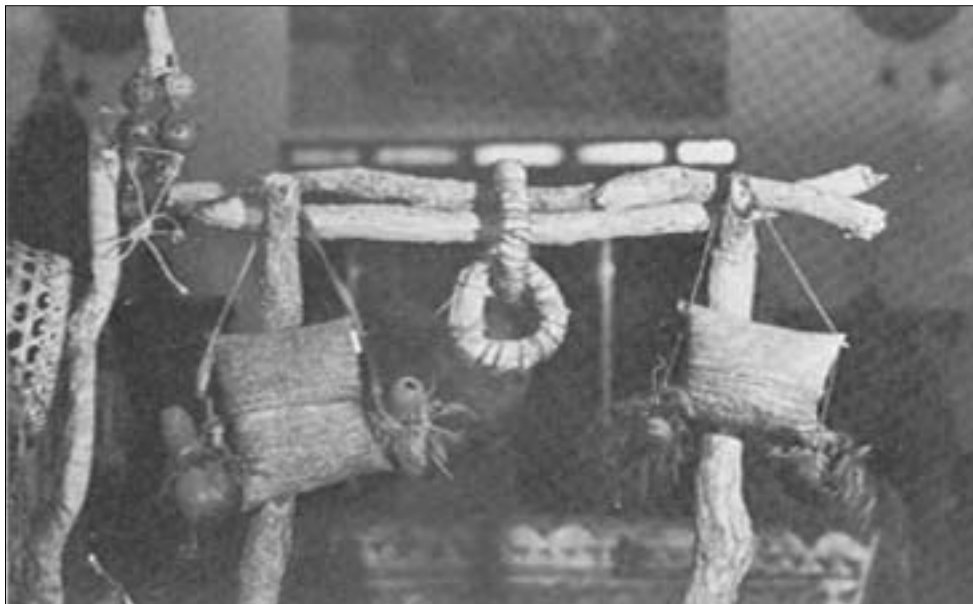
<sup>70</sup> Ver nota 7; *Inquisição*. Lisboa, livro 776, folio 82, cit em Horta, 1997, p. 308.

<sup>71</sup> *Mandinga* – s.p., «superstição», «kimbanda», «indignação». *Dicionário Kimbundo Português*. Antonio de Assis Júnior, Luanda, 1941, p. 276; *Mandinga* – s. f., kimbandu, «superstição» = umbanda. *Dicionário Complementar português Kimbundu-Kikongo*, P. A. Silva Maia. Luanda, 1961, p. 593.

<sup>72</sup> Conferir em dicionários de Soares, 1875, p. 12; Bivar, vol. II, p. 348; Machado, 1977, p. 42; Assis Júnior, 1941, p. 39; Morais Silva, 1945, p. 453; Maia, 1961, p. 593; Bluteau, 1716, p. 286.

<sup>73</sup> Soares, 1875-1888, p. 12; Machado, 1977, p. 42; Bluteau, 1716, p. 286.

<sup>74</sup> Por exemplo nos processos 724 e 631.



*Bolsas de Magia*

Areia, M. L. Rodrigues de, *Les Symboles Divinatoires*, Coimbra, Inst. Antropologia/Universidade de Coimbra, 1985.

rior de Angola, na fortaleza de Muxima, utilizada por um *mbundu*. Em alguns processos a referencia é direta a posse da bolsa, como por exemplo, o caso de Damião de Almeida<sup>75</sup>, escravo do Marques do Lavradio, em Lisboa, natural de Angola que colocou bolsas, contendo cartas de sua senhora e imagens de cristo, no altar da igreja com a intenção de receber os legados que seu anterior senhor lhe tinha deixado para conseguir a carta de liberdade. Em outras situações, trata-se simplesmente do poder que se atribui a alguém para fazer o bem ou o mal. Como no relato do caso, na Lisboa setecentista, na casa de João da Costa, criado de Francisco I, irmão do rei de Portugal D. João V, que tinha um escravo chamado Domingos «que era um famoso mandingueiro»<sup>76</sup>.

## Conclusão

Tensões e conflitos são marcas dessas relações européias e africanas. Um cotidiano marcado por dimensões de guerras e negociações que resultaram numa maior expansão do comércio de escravos pelo Atlântico e, portanto, num quadro de formação e concentração de populações mestiças. A desqualificação dos africanos, a partir de suas línguas, trajes, alimentos, formas organizacionais nos âmbitos social e político, pressupunha uma negação absoluta do universo africano. No entanto, a observação mostrou que esse processo se dá de maneira diferente.

Os brancos, transitando por entre a maioria negra, incorporavam hábitos e crenças da terra, 'africanizavam-se'. Trata-se de uma mestiçagem praticada por africanos e brancos. Desde o século XVII, em Luanda, as procissões e demais cultos cristãos tinham a

<sup>75</sup>Inquisição de Lisboa, processo 724, ano de 1771.

<sup>76</sup>Inquisição de Lisboa, processo 631, ano de 1734.



Crucifixo, em liga de cobre  
Kongo, séc. XVII. Museu Berlim

participação de danças e cantos africanos<sup>77</sup>. Embora exista com frequência um discurso contra as práticas médicas africanas, o recurso aos seus préstimos era sempre recorrente.

Trilhando caminhos reservados aos brancos, os negros 'cristianizavam-se' e transformavam as imagens e crenças européias segundo a sua visão de mundo. Introduziam em suas cosmologias os objetos sagrados para os cristãos. Vendidas, nas feiras e mercados, as imagens e objectos dos cristãos viraram matéria de cultos africanos. No reino do Congo, desde o século XVI, esse processo acontecia de forma notável. Uma típica representação desses limiares de universo ocorreu no início do século XVIII: o movimento Antoniano de *Kimpa Vita*.

A conversão dos africanos ao cristianismo passava por mestiçagem que, até certo ponto, foi tolerada pelos missionários, jesuítas, capuchinhos e demais religiosos da época<sup>78</sup>. Os sistemas de religiões universais, pelo menos na prática, fazem certas acomodações com outros credos<sup>79</sup>. Em todos os espaços urbanos criados por

portugueses na África Central Ocidental esses tipos de misturas aconteciam. Em Luanda, no século XVII, os rituais dedicados aos antepassados eram feitos nos mesmos dias santos da igreja católica<sup>80</sup>.

No estudo de certos enigmas do pensamento espiritualista africano, Horton analisa a noção de «conversão» que, segundo ele, implicou numerosos empréstimos do cristianismo. Esses empréstimos foram guiados pela organização e substância das cosmologias africanas em vigor. Assim, o fenômeno da conversão ilustra a enorme capacidade das cosmologias tradicionais africanas de reagir de maneira criativa ao desafio que representa o acontecimento inédito<sup>81</sup>.

Embora a minha abordagem tenha evitado tomar a realidade como homogênea, uniforme e coerente, quando tratamos das cosmologias africanas sempre corremos o risco de reproduzir a visão caricata dos missionários e comerciantes a respeito do africano, já que são deles os escritos de época.



Crucifixo, em latão  
Kongo, séc. XVII. Museu Berlim

<sup>77</sup> Caso que pode ser visto no documento do século XVII: «Relação das festas que a Residência de Angola fez na beatificação do beato padre Francisco de Xavier da Companhia de Jesus», p. 29, Biblioteca Nacional, caixa 29, n. 34, Instituto da Biblioteca Nacional e do Livro, Lisboa, 1994.

<sup>78</sup> Ver John Thornton, 1983, pp. 254-255; Jill Dias, 1992, pp. 272-277.

<sup>79</sup> J. Goody, 1987, p. 39.

<sup>80</sup> Selma Pantoja, 1994, p. 163.

<sup>81</sup> Horton, 1990, p. 86.



A riqueza nas formas de pensar e de se expressar dos povos africanos, quando são expostas às complexidades e mobilidades da mestiçagem, constitui, aparentemente, um ambiente de desordem, freqüentemente evidenciada na maneira de falar dos interrogados e na ótica da Inquisição. Deste ponto de vista, tudo deveria ser colocado de modo a assegurar a hegemonia do pensamento 'racional', contra toda forma de pensamento simbólico ou mítico<sup>82</sup>.

## *Referências bibliográficas*

### I. MANUSCRITOS

Registro das cartas patentes dos governadores, 1688-1724. Biblioteca Municipal de Luanda.

Cadernos do Promotor, Arquivo Nacional da Torre do Tombo.

Códice de Cartas de Guia dos Degredados para Angola, 1714-1757.. Biblioteca Municipal de Luanda

Documentação em Caixa, Angola, 1766 a 1770. Arquivo Histórico Ultramarino.

Inquisição Lisboa, de Évora e Coimbra. Arquivo Nacional da Torre do Tombo.

Documentos relativos ao estado da câmara da cidade de São Paulo D'Assumpção do Reino de Angola - 1797. Instituto Histórico Geográfico Brasileiro do Rio de Janeiro.

Mapas demonstrativos do estado da cidade de Luanda e dos presídios Novo Redondo, Caconda, Calambe, Pungo-Andongo, Ambaca, Muxima em 1799. Instituto Histórico Geográfico Brasileiro do Rio de Janeiro.

### II. DICIONÁRIOS

ALVES, Padre Albino. *Dicionário Etimológico Bundo-Português*. Lisboa, 1951.

ASSIS JÚNIOR, A. de. *Dicionário kimbundu-português*. Luanda, 1941.

BIVAR, Artur. *Dicionário Geral e analógico da Língua Portuguesa*.

BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario Portuguez e Latino*. Lisboa, Imprensa Regia, 1716.

CANNECATTIN, Frei Bernardo Maria de. *Observações Gramaticais sobre a língua bunda ou angolense*. Lisboa, Imprensa Regia, (capuchinho italiano).

GUERNNEC, Gregoire le. *Dicionário português-umbundu*. Luanda, 1972.

MACHADO, José Pedro. *Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa*. Lisboa, Livros Horizontes, 1977.

MAIA, Padre Antonio Silva. *Dicionário Complementar português kimbundu-kikongo*. Luanda, 1961.

MORAIS, Silva, Antonio de. *Grande Dicionário da Língua Portuguesa*. Lisboa, 1945.

NASCIMENTO, J. Pereira do. *Diccionario Portuguez-kimbundu*. Huila, Tipografia da Missão, 1903.

PINTO, Luiz Maria da Silva. *Diccionario da Língua Brasileira*. Edição Sociedade Goiana de Cultura/Centro de Cultura Goiana, 1996. (1832).

<sup>82</sup>Gerald Berthoud, 1990, p. 17.

- RIBAS, Óscar. *Dicionário de regionalismos angolanos*. Lisboa, Contemporânea, 1997.
- RIBAS, Óscar. *Ilundo*. Luanda, 1918.
- SOARES, Antonio Joaquim de Macedo. *Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa*. Elucidário Etimológico crítico. (1875-1888). Rio de Janeiro, INL, 1955.
- VALENTE, Padre José Francisco. *Gramática Umbundu. A língua do centro de Angola*. Lisboa, JIU, 1964.
- VITERBO, Frei Joaquim de Santa Rosa de. *Elucidário das Palavras, termos e frases que em Portugal antigamente se usaram e que hoje regularmente se ignoram*. Porto, Civilização Editora, 1993. (1798).

### III. BIBLIOGRAFIA

- ARQUIVO HISTÓRICO NACIONAL DE ANGOLA. *A Evolução das Fronteiras de Angola*. Exposição, Luanda, Ministério da Cultura, 1997.
- ARQUIVOS DE ANGOLA. *Luanda*. N. 45 e 46, Oficina da Imprensa Nacional, 1954.
- ASSIS JÚNIOR, António. *O Segredo da Morta*, (Romance de Costumes Angolenses). Lisboa, Edição 70, 1979, (União dos Escritores Angolanos).
- BERTHOUD, Gérald. *Le Métissage de la Pensée*. (vários autores), *La Pensée Métisse. Croyances africanines et rationalité occidentale*. Paris, PUF/I.U.E.D., 1990, p.17-43.
- BRIMINGHAM, David. *O Carnaval em Luanda*. *Análise Social*. vol.XVI, (111), 1991 (2.<sup>a</sup>), 417-429.
- BRÁSIO, Padre Antonio. *Monumenta Missionária Africana*. África Ocidental, vols. XII-XIII, Agência Geral do Ultramar.
- CADORNEGA, António de Oliveira de. *História Geral das Guerras Angolanas – 1680*. Lisboa, Agência Geral do Ultramar, 1972, 3 Tomos.
- CARDOSO, Manuel da Costa Lobo. *Subsídios para a História de Luanda*. Luanda, Museu de Angola, 1945.
- CASTRO HENRIQUES, Isabel. *L'Atlantique de la modernité: la parte de l'Afrique*. Arquivos do Centro Cultural Calouste Gulbenkian, vol.XLII, Le Portugal et l'Atlantique. Lisboa/Paris, 2001, p.135-153.
- CAVAZZI, João Giovanni Antonio. *Descrição Histórica dos três Reinos do Congo, Matamba e Angola*. Lisboa, J.I.U., 1965.
- CHILDS, G. M. *The kindom of Wambu (Huambo): a tentative chronology*. Oxford University Press, 1949
- CHILDES, G. M. *Umbundu kinship and character*. Londres, Oxford University Press, 1949.
- CORREA, Elias Alexandre da Silva. *História de Angola*, Lisboa, Ática, 1937.
- COUTO, Carlos. «Presença cigana na colonização de Angola», *Studia*, n. 36, Julho, 1973, pp. 107-115.
- DELGADO, Ralph. *História de Angola*. Luanda, Banco de Angola, s/d, 3 volumes.
- DELGADO, Ralph. *O Reino de Benguela*. (Do descobrimento à criação do governo subalterno). Lisboa, Imprensa Beleza, 1945.
- DIAS, Jill. *África. Nas Vésperas do Mundo Moderno*. Lisboa, Exposição. Catálogo. CNCDP, 1992.
- Fontes & Estudos*. Revista do Arquivo Histórico Nacional. Luanda, Ministério da Cultura de Angola, n.2 e 3, 1995 e 1996.

- GILROY, Paul. *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*. E.U.A., Harvard University Press, 1999.
- GOODY, Jack. *A lógica da Escrita e a Organização da Sociedade*. Lisboa, Edições 70, 1987.
- GRUZINSKI, Serge. *O Pensamento Mestiço*. São Paulo, Companhia das Letras, 2002.
- HORTA, José da Silva. *Africanos e portugueses na documentação inquisitorial, de Luanda a Mbanza Kongo (1596-1598)*. Atas do Seminário Encontro de povos e culturas em Angola (Luanda, 1995). Lisboa, CNCDP, 1997. (p.301-321).
- HORTON, Robin. *La Tradition et la Modernité Revisitées*. (Vários autores) *La Pensée Métisse. Croyances africaines et rationalité occidentale*. Presses Universitaires de France-Paris/Cahier de L'I.U.E.D - Genebra, 1990, p.69-124.
- INSTITUTO DA BIBLIOTECA NACIONAL E DO LIVRO. *Procissão. Relação das festas que a residência de Angola fez na beatificação do beato padre Francisco de Xavier da Companhia de Jesus. Ano de 1620*. Biblioteca Nacional, caixa 29, n.34, Lisboa, 1994.
- KANDJIMBO, Luís. *Loucuras e Kimbandices: a doença mental e a (des)focagem da sua representação social*. Luís Kandjimbo *Apologia de Kalitangi*. Ensaio e crítica. INALD, Luanda, 1997, pp. 191-195.
- La Pensée Metisse. Croyances africanines et ractionalité occidentale en questions*. (Vários autores). Genebra, PRUF/CIUED, 1990.
- MARGARIDO, Alfredo. *Algumas Formas de Hegemonia Africanas nas Relações com os Europeus. Relações Europa África Terceiro Quartel do Século XIX*. Seminário do Instituto de Ciência Tropical, Lisboa, 1969, pp. 383-409.
- MOURÃO, Fernando Augusto Albuquerque. *Continuidade e Descontinuidade de um Processo Colonial através de uma Leitura de Luanda*. Tese de Livre-Docência em Sociologia, FELCH, USP, 1988, 2v.
- MILLER, Joseph C. *Way of Death. Merchant Capitalism and the Angolan Slave Trade. 1730-1830*. Madison, The University of Wisconsin Press, 1988.
- MUNDIMBE, V. Y. *The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy, and the order of Knowledge*. E. U. A., Indiana University Press, 1988.
- NOGUEIRA, Jofre Amaral. *Angola na Época Pombalina: o governo de Sousa Coutinho*. Lisboa, 1960.
- PANTOJA, Selma e Saraiva, José Flávio. *Angola e Brasil nas Rotas do Atlântico Sul*. Rio de Janeiro, Bertrand do Brasil, 1999.
- PANTOJA, Selma. *Encontro nas terras de Além-Mar: os espaços urbanos do Rio de Janeiro, Luanda e Ilha de Moçambique na era da Ilustração*. Tese doutoramento, USP, São Paulo, 1994.
- PANTOJA, Selma. «A Diáspora feminina: degredadas para Angola no século XIX (1865-1898)». *Análise Social*. Revista do ICS da Universidade de Lisboa, 151-152, vol. XXXIV, 2000, pp. 555-572.
- PANTOJA, Selma. *Entre Áfricas e Brasis*. Brasília, Paralelo 15, 2001.
- PIGAFETTA, Felippo e Lopes, Duarte. *Relação do Reino do Congo e das Terras Circunvizinhas (1591)*. Lisboa, Alfa, 1989.
- RAMOS, Maria Tereza Oliveira. «Os degredados, contributo para o seu estudo na época contemporânea». *Africana*, n.º 15, Set.1995.
- RAVENSTEIN, E. G. *The Strange Adventure of Andrew Battell of leig in Angola an 1589*. London, Hakluyk Society, 1901.

- SANTANA, Francisco. *Bruxas e Curandeiros na Lisboa Joanina*. Lisboa, Academia Portuguesa de História, 1997.
- SILVA CORREA, Elias Alexandre. *História de Angola*. Lisboa, Editorial Ática, 1937. (1799).
- SILVA REGO, Antonio. *O Ultramar Português no Século XVIII (1700-1833)*. Lisboa, Agência Ultramarina, 1967.
- SILVA, Rosa da Cruz e. «Kakonda – um lugar antigo dos reis Ovimbundu». Em *Austral*, Revista de Bordo TAAG, n. 24, Luanda, p.43-51.
- THORNTON, John. *Dona Beatriz Kimpa Vita: uma profeta e o comércio de escravos*. Palestra, Brasília, 1999.
- THORNTON, John. *The Kingdom of Kongo. Civil war and transition 1641-1718*. Wisconsin, University of Wisconsin Press, 1983.
- THORNTON, John. *The Kongoese Saint Anthony Dona Bratriz Kimpa Vita and the Antonian Movement. 1684-1706*. New York, Cambridge University Press, 1998.
- THORNTON, John. *Africa and Africans in the Making of the Atlantic World, 1400-1800*. 2.<sup>a</sup> edição, E.U.A., Cambridge University Press, 1992.
- TRONI, Alfredo. *Nga Muturi*. Luanda, União dos Escritores Angolanos, 1985.